

Hiobs »Zeichen« (Hiob 31,35-37)

Markus Witte (Frankfurt a. M.)

»Iob 31 ist besonders interessant durch das was nicht darin vorkommt.«
(Julius Wellhausen)¹

1.

Auf dem Gipfel seines Dialogs mit den Freunden angelangt, ertönt, gleichsam als letzter Appell an Gott, Hiobs Ruf:

»Würde Gott² mich doch erhören!
Siehe, mein Zeichen (אִתִּי) – Schaddai möge mir antworten! –
und die Schrift, die der Mann meines Streites schrieb.« (Hi 31,35)

Gelegentlich vor dem Hintergrund, daß das hebräische Alphabet mit dem Buchstaben ן (*tāw*) schließt, als Bekenntnis Hiobs gedeutet, dieser habe nun sein letztes Wort gesprochen,³ wird der Vers zumeist rechtsgeschichtlich interpretiert. So findet sich eine rechtshistorische Deutung von Hi 31,35-37 beispielsweise schon bei Thomas Heath (1756), Friedrich Wilhelm Carl Umbreit (1824) oder Johann Gustav Stickel (1842).⁴ Mit punktuellen Modifika-

¹ Israelitische und Jüdische Geschichte, ⁷1914, 200, Anm.3.

² In V.35a ist wohl anstelle des sprachlich harten doppelten אֱלֹהִים, das in sechs hebräischen Handschriften, in der griechischen Übersetzung des Theodotus und in der Peshitta fehlt, im ersten Fall ein אֱלֹהִים zu konjizieren und אֱלֹהִים in אֱלֹהִים umzupunktieren; vgl. S.R. Driver/G.B. Gray, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job together with a New Translation, ICC, 1921 (Nachdr. ³1964), I, 274; II, 228f.; A. de Wilde, Das Buch Hiob, OTS XXII, 1981, 304; J. Lévêque, Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique, ÉtB, I-II, 1970, 489; M. Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, 1994, 184. Doch selbst wenn man mit Hinweis auf die Einleitung eines Wunschssatzes mit אֱלֹהִים in Ps 55,7 und auf die Wiedergabe im Targum bei MT bleibt, kann unter dem אֱלֹהִים nur Gott gemeint sein (vgl. Hi 22,27), so daß der Vers eine dreifache Nennung Gottes enthält.

³ P. Humbert, Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël, MUN 7, 1929, 91.

⁴ Th. Heath, An Essay towards a New English Version of the Book of Job, 1756, 130; F.W.C. Umbreit, Das Buch Hiob, 1824, 252-254; J.G. Stickel, Das Buch Hiob rhyth-

tionen ist sie in die Mehrzahl der neueren Hiobkommentare eingedrungen und mitunter -zum Generalschlüssel für die Interpretation des Hiobbuches avanciert.⁵

Gemäß dieser Deutung steht das »Zeichen« Hiobs, das im Althebräischen die Form eines (Andreas-)Kreuzes trägt und als solches archäologisch als Zugehörigkeits- oder Eigentumsmerkmal nachgewiesen ist, stellvertretend für Hiobs Unterschrift unter seine als Verteidigungsschrift verstandene Unschuldserklärung in Kap. 31. Für diese Interpretation kann auf die stark, wenn auch nicht ausschließlich, von juridischer Sprache gefärbte Gestaltung von Hi 31 verwiesen werden.⁶ Zum anderen rekurriert die rechtsgeschichtliche Deutung auf das vor allem aus dem ägyptischen Recht bekannte Verfahren, der richtenden Instanz Klage und Verteidigung in schriftlicher Form vorzulegen.⁷ Als Bestätigung und Ergänzung dieser Deutung wird V.35c verstanden, sei es, daß Hiob wünsche, sein Rechtsgegner (אִישׁ רִיבִי) möge die »Schrift« (סֵפֶר) endlich verfassen (כָּתַב, prekatives Perfekt)⁸, sei es, daß

misch gegliedert und übersetzt mit exegetischen und kritischen Bemerkungen, 1842, 192-195.

- 5 H. Richter, Studien zu Hiob. Der Aufbau des Hiobbuches dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens, ThA 11, 1959; S.H. Scholnick, Lawsuit Drama in the Book of Job, Diss. Brandeis University 1975; G. Many, Der Rechtsstreit mit Gott (*riḇ*) im Hiobbuch, Diss. München 1970; M.B. Dick, Job 31: A Form-critical Study, Diss. John Hopkins University 1977; ders., The Legal Metaphor in Job, CBQ 41 (1979), 37-50; ders., Job 31, The Oath of Innocence, and the Sage, ZAW 95 (1983), 31-53.
- 6 Daß Hi 31 ebenso von kultischen (psalmistischen) und weisheitlichen Redeformen und Motiven geprägt ist, haben einerseits C. Westermann, Der Aufbau des Buches Hiob, CThM 6, ²1977, 32 (vgl. auch S.65; 82; 104-106), andererseits G. Fohrer; The Righteous Man in Job 31, in: ders., Studien zum Buche Hiob (1956-1979), BZAW 159, ²1983, 78-93, deutlich aufgezeigt. Auf Parallelen zu Nichtigkeitsflüchen in vorderorientalischen Vertragstexten, wie sie auch in Dtn 28 und Dtn 30-33 greifbar sind, hat zu Recht E. Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments, ThW 3,2, 1994, 167-171, aufmerksam gemacht. Als Gattungsbezeichnung für Hi 31 bietet sich aufgrund der Mischung der unterschiedlichen Sprachformen die von E. Kutsch eingeführte Bezeichnung »Unschuldsbekenntnis zumeist in Eidesform« an (Unschuldsbekenntnis und Gottesbegegnung. Der Zusammenhang zwischen Hiob 31 und 38ff., in: ders., Kleine Schriften zum Alten Testament, hg. v. L. Schmidt/K. Eberlein, BZAW 168, 1986, 308-335; 320).
- 7 Vgl. die Beschreibung des ägyptischen Prozeßwesens bei Diodor Siculus, I, 75, und dazu A. Burton, Diodor Siculus, Book I. A Commentary, EPRO, 1972, 218-225; E. Seidl, Ägyptische Rechtsgeschichte der Saiten- und Perserzeit, ÄF 20, ²1968, 29ff.; ders., Ptolemäische Rechtsgeschichte, ÄF 22, ²1962, 89ff., sowie Beispiele für eine Klageschrift (ἔντευξις) bei U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit, I-II, 1927-1935, Nr.151; 152; 160; 170; 195; 196. Demgegenüber versuchte M.B. Dick, Hi 31,35-37 vor dem Hintergrund des mesopotamischen Zivilprozesses zu erklären (Metaphor [s. Anm. 5]).
- 8 So im Gefolge der Vulgata (*et librum scribat ipse qui iudicat*) und der Peshitta (*wnktwb bspw' dynhwy dgbr'*) L. Alonso Schökel/J.L. Sicre Diaz, Job. Comentario teológico y literario, Nueva Biblia Española, 1983, 439; N.C. Habel, The Book of Job, OTL, 1985,

Hiob fordere, ihm das bereits verschriftete Dokument vorzulegen⁹. Dabei ist strittig, ob dieser ספר im Sinne einer Anklageschrift¹⁰ oder einer Entlassungsurkunde¹¹ zu interpretieren ist. Schließlich wird der Begriff ענה in V.35a vor dem Hintergrund seiner Verwendung in juristischem Kontext¹² für eine rechtsgeschichtliche Deutung angeführt. Ebenfalls in den rechtsgeschichtlichen Kategorien bewegt sich der von Andreas Kunz (2001) durchgeführte Vergleich zwischen der transzendent orientierten Gerichtsvorstellung im 125. Spruch des ägyptischen Totenbuchs und der immanent ausgerichteten Gerichtsvorstellung in Hi 31: In Umkehrung der ägyptischen Vorstellung des negativen Schuldbekenntnisses im Rahmen des Totengerichts vor Osiris würde Hiob »den *Erweis seiner Schuld* wie das Zeichen seiner Gerechtfertigerklärung tragen«. ¹³

Daß der Hiobdichter bei der Gestaltung der Klagen Hiobs vor und gegen Gott juristische Motive verwendet und Hiob sein Verhältnis zu Gott in rechtlicher Metaphorik beschreiben läßt, ist unbestritten.¹⁴ Gleichwohl bleibt bei der rechtsgeschichtlichen Deutung die Interpretation des »Zeichens« Hiobs, für das weder ein eigentlicher noch ein metaphorischer Gebrauch im Sinn von »Unterschrift« belegt ist, semantisch und kompositionell unbefriedi-

423; J.E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988, 425; J. Ebach, *Streiten mit Gott. Hiob, II*, Hiob 21-42, 1996, 69.

⁹ Unabhängig von der Frage, ob vor V.35c ein Kolon ausgefallen ist, sprechen die zahlreichen asyndetischen Relativsätze in der Hiobdichtung (vgl. 3,3; 7,2; 9,26; 11,16; 31,12) dafür, ספר mit dem Targum und der Septuaginta relativisch und resultativ zu übersetzen, vgl. dazu auch H. Bobzin, *Die »Tempora« im Hiobdialog*, 1974, 400, und die Mehrzahl der neueren Hiobkommentare.

¹⁰ So z.B. G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT 16, 1963, 443; M.B. Dick, *Metaphor* (s. Anm. 5), 47f.; H. Strauß, *Hiob*, BK XVI/2, 2000, 235, und J. Ebach, *Hiob* (s. Anm. 8), 90, wobei nach Ebach diese Anklageschrift wie der in Hi 19,23f. genannte ספר mit dem Hiobbuch selbst gleichzusetzen sei.

¹¹ So z.B. N.C. Habel, *Job* (s. Anm. 8), 438f.; J.E. Hartley, *Job* (s. Anm. 8), 432-425.

¹² Vgl. Dtn 5,20; Mi 6,3; 1 Sam 12,1 sowie Hi 9,15.32; 19,7; 23,5f.

¹³ A. Kunz, *Der Mensch auf der Waage. Die Vorstellung vom Gerichtshandeln Gottes im ägyptischen Totenbuch (Tb 125) und bei Hiob (Ijob 31)*, BZ 45 (2001), 235-250; 249 (Kursivsatz im Original). Vollkommen zu Recht weist Kunz auf die Differenz zwischen Tb 125 und Hi 31 hinsichtlich der Erfahrungsräume der Rechtfertigung hin: einerseits postmortal (so im Totenbuch), andererseits vor der Grenze des Todes (so in der Hiobdichtung; bei den »apokalyptischen Splittern« in Hi 14,13; 19,28f., aber auch in 31,11f., handelt es sich in meinen Augen um eschatologisierende Fortschreibungen). Vgl. zu einer Parallelisierung des bis in die hellenistische und römische Zeit tradierten ägyptischen Totenbuchs und Hi 31 bereits P. Humbert, *Recherches* (s. Anm. 4), 91-96 J. Lévêque, *Job* (s. Anm. 2), 71-74; E. Kutsch, *Unschuldbekenntnis* (s. Anm. 6), 330-332.

¹⁴ Vgl. Hi 9,32f.; 13,22; 19,7; 23,4-6; 27,2.

gend.¹⁵ Inwiefern יה metaphorphisch für die persönliche Repräsentanz Hiobs als juristische Person vor Gott steht,¹⁶ müßte erst bewiesen werden.

2.

Ein Blick in die antiken Übersetzungen von Hi 31,35 führt in der Frage nach der Bedeutung von יה nicht weiter. Die Übersetzer der Hiob-Septuaginta¹⁷, in deren ursprünglichen Gestalt V.35a fehlt, hatten entweder eine andere hebräische Vorlage oder formulieren frei um. Für letztere Annahme spricht, daß sich die griechischen Verse 35c-36 trotz ihrer inhaltlichen Abweichung vom Masoretischen Text auf eine diesem zumindest nahestehende Vorlage zurückführen und V.37 als ein kontextuell gebildetes Substitut erklären lassen. So fügt sich der Septuagintatext insgesamt wesentlich glatter in die Abfolge hypothetischer Vergehen Hiobs in 31,1-34+38-40 als dies im Fall des Masoretischen Textes ist, bei dem der Wunsch Hiobs nach einer unmittelbaren Gottesbegegnung (V.35-37) die Kette der Integritätserklärungen unterbricht, was bis heute zu zahllosen Umstellungsvorschlägen und literarkritischen Operationen geführt hat¹⁸. Ursprünglicher als die vom Masoretischen Text repräsentierte Fassung ist die Septuaginta hier jedenfalls nicht. Dies bestätigen, wenn auch indirekt, die anderen antiken Textzeugen. Die Peshitta mit *ʾn ʾytwʾhy* (»wenn es [möglich] wäre«) löst die Interjektion יה konditional auf, basiert aber ansonsten auf einem Lese- oder Hörfehler, sei es, daß die syri-

15 So muß selbst M.B. Dick, einer der entschiedensten Vertreter der rechtsgeschichtlichen Deutung von Hi 31, zugeben, Hiobs Erwähnung seines יה sei »troublesome«. Dick schlägt dann eine Verbindung mit der aus dem mesopotamischen Recht bekannten Verteidigungsschrift (*kanikum* [»gesiegeltes Dokument«], *tuppum* [»Brief/Dokument«], *kunukkum* [»Siegel«]) vor (Metaphor [s. Anm. 5], 48).

16 So H. Strauß, Hiob (s. Anm. 10), 234.

17 35a # *τίς ὁψή ἀκούοντά μου; κ* (Theodotion)

35b *χεῖρα δὲ κυρίου εἰ μὴ ἔδεδοίκεν,*

35c *συγγραφὴν δὲ ἦν εἶχον κατὰ τινος,*

36 *ἐπ' ὧμοις ἂν περιθέμενος στέφανον ἀνεγίνωσκον,*

37 *καὶ εἰ μὴ ῥήξας αὐτὴν ἀπέδωκα,*

οὐθὲν λαβῶν παρὰ χρεοφειλέτου.

Der Septuagintatext hat dann auf die Gestaltung des Unschuldsbekenntnisses im Testament Hiobs (11,11f.) gewirkt, wo Hiob bekennt, einen gegen ihn gerichteten Schuldbrief gelesen und mit einem »Kranz der Tilgung« versehen zu haben (... τὸ χειρόγραφον καὶ ἀνεγίνωσκον στέφανον ἐπιφερόμενος ἀφαιρήσεως ...) und auch sonst nichts von seinem Schuldner (παρὰ ὀφειλέτου) genommen zu haben. Nach B. Schaller, Das Testament Hiobs, JSRZ III/3, 1979, 335, wurden in hellenistischer Zeit Schuldscheine mittels eines Kreuzes getilgt.

18 Vgl. dazu schon Th. Heath, Job (s. Anm. 4), 124-131, der V.38-40a zwischen V.25 und V.26 positionierte, sowie die Übersicht der unterschiedlichen Vorschläge bei L. Alonso Schökel/J.L. Sicre Diaz, Job (s. Anm. 8), 439.

schen Übersetzer (ה) תהי lasen oder an das aramäische Wort איתוי dachten¹⁹. Das frühmittelalterliche Targum²⁰ mit רגרוגי und die Vulgata mit *desiderium meum* lesen תו im Sinn von תאוה »Wunsch«.²¹ Das aus Höhle 11 in Qumran bekannte Targum mit Resten zu Hi 17,14-42,12 weist zwischen V.32 und V.40 einen Textverlust auf und fällt damit, wie die weiteren aus Qumran bekannten Fragmente zum Hiobbuch,²² für eine Rekonstruktion des ältesten hebräischen Textes von Hi 31 aus.

Eindeutig ist der Befund in Ez 9,4+6, neben Hi 31,35 der einzige biblische Beleg für das Wort תו:²³

»3 Und die Herrlichkeit des Gottes Israels erhob sich von dem Keruben, auf dem sie war, zu der unteren Schwelle des Tempels. Und er rief zu dem mit dem Linnen bekleideten Mann, der das Schreibzeug des Schreibers an seiner Hüfte hatte, 4 und er, Jahwe, sprach zu ihm: Ziehe mitten durch die Stadt, mitten durch Jerusalem, und zeichne ein Zeichen an die Stirn der Männer, die seufzen und jammern über all die Greuelthaten, die mitten in ihr geschehen. 5 Zu den anderen aber sprach er vor meinen Ohren: Zieht ihm nach in der

19 Siehe dazu ausführlich H.M. Szpek, *Translation Technique in the Peshitta to Job. A Model for Evaluating a Text with Documentation from the Peshitta to Job*, SBL.DS 137, 1992, 222.

20 Zu den Varianten in der Targumüberlieferung siehe D.M. Stec, *The Text of the Targum of Job. An Introduction and Critical Edition*, AGAJUC 20, 1994, 217*.

21 Diesem Verständnis folgen R. Gordis, *The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies*, MorS II, 1978, 355; A. de Wilde, *Hiob* (s. Anm. 2), 304; M. Oeming, in: ders./K. Schmid, *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid*, BThSt 45, 2001, 95.

22 Vgl. 2Q15 mit Textresten aus Hi 33,28-30; 4Q99 mit Textresten aus Hi 7,11-13; 15,8f.(?); 31,14-19; 32,3b-4; 33,23c(?).25-30; 34,28f.(?); 35,11(?).16; 36,8-37,5; 4Q100 mit Textresten aus Hi 8,15-(?); 13,4a; 14,4-6; 31,21 (vgl. G.W. Nebe, *Qumranica I: Zu unveröffentlichten Handschriften aus Höhle 4 von Qumran*, ZAW 106 [1994], 306-322); 4Q101 mit Textresten aus Hi 13,18-20.23-27; 14,13-18 sowie 4Q157 (= 4QTgJob) mit Textresten zu Hi 3,5-9; 4,16-5,4 (siehe dazu K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitate*, 1984, 284). Texte aus Qumran sind hier und im folgenden, sofern nicht anders angegeben, nach der Ausgabe von F. García Martínez/E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, I-II, 2000, aufgeführt.

23 Das vom Substantiv תו abgeleitete Verb תוה kommt neben der Verwendung im Kausativstamm in Ez 9,4 (»kennzeichnen«) noch einmal im Intensivstamm in I Sam 21,14 vor, wobei dieser Beleg unsicher ist (HALAT, 1563), sowie in der Form תאה in Num 34,7f. im Sinn von »eine Grenze markieren«. Die von Fd. Delitzsch (*Das Buch Hiob* neu übersetzt und erklärt, 1902, 168f.) erwogene Herleitung aus dem Akkadischen, sei es von *tamû* (»schwören«, vgl. dann *tamitu* »Eid«), sei es von *awû* (»sprechen«, vgl. dann *awûtu* »Antwort«) paßt zwar kontextuell, ist aber philologisch ausgeschlossen und wurde von der weiteren Forschung zu Recht nicht aufgenommen (vgl. bereits ablehnend gegenüber Delitzschs Vorschlag E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1931, 536). Ungeklärt ist die Bedeutung des in der aramäischen Sfire-Inschrift (KAI 222A 28) vorliegenden Lexems תוי (vgl. J. Hofijzer/K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, II, HdO I/21, 1995, 1206).

Stadt und erschlagt; euer Auge soll nicht mitleidig blicken²⁴, und ihr sollt nicht verschonen. 6 Greis-(und) Jüngling und Jungfrau und Kinder und Frauen sollt ihr zum Verderben töten; aber keinen, der das *Zeichen* an sich hat, sollt ihr anrühren. Und bei meinem Heiligtum beginnt! Und sie begannen bei den Männern, den Ältesten, die vor dem Tempel waren.« (Ez 9,3-6)

Hier steht der Begriff *תו*, wie in der aus der Genisa in Altkaïro und aus Qumran bekannten Damaskusschrift (CD) XIX,12 (יִתּוּ), wo Ez 9,4-6 zitiert wird,²⁵ für ein *Zeichen der Zugehörigkeit zu Jahwe*, das aus dem Gericht rettet. Als solches haben es auch die Septuaginta und die Peshitta von Ez 9,4-6 verstanden²⁶ und als solches ist es in die Psalmen Salomos (15,6ff.) eingebracht:

»6 Denn auf den Gerechten ist das *Zeichen* (σημείον) Gottes zur Rettung [...] 9b Denn das *Zeichen* des Verderbens ist auf ihrer [d.h. der Sünder] Stirn.«²⁷

Außerbiblisch ist der hebräische Begriff *תו* im nordwestsemitischen Sprachraum gesichert bisher nicht belegt. Zwar wird in einem westaramäischen Papyrus-Amulett aus Oxyrhynchos, das wohl aus der Zeit zwischen dem 4. und 6. Jh. n. Chr. stammt, gelegentlich als hebräisches Lehnwort das Lexem *תו* erkannt und dieses mit »Zeichen« übersetzt²⁸, doch ist diese Lesung keineswegs gesichert²⁹. Ebenso ist umstritten, ob das in einer phönizischen/punischen Inschrift aus Pyrgi aus dem 5./4. Jh. v. Chr. (KAI², Nr. 277,6) belegte Wort *תו* mit dem hebräischen Begriff zusammenzustellen ist.³⁰

24 Lies *אל־תחוס עינכם* (vgl. Apparat BHS).

25 Vgl. 5Q12 und 6Q15 (= CD-B). Zur Zitation von Ez 9,4-6 vgl. auch bShab 55a (חיי).

26 LXX: *σημείον*; Syr.: *rwšm*⁷. Das Targum-Jonathan und die Vulgata transkribieren (*תו* bzw. *thau*).

27 Vgl. dann weiterhin die neutestamentliche Rezeption in Apk 7,3; 9,4; 13,16; 14,1.

28 K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten, Erg.Bd., 1994, 242-243. M.J. Geller (An Aramaic Incantation from Oxyrhynchos, ZPE 58 [1985], 96-98) bietet in seiner Zeichnung des Amuletts ebenfalls *תו*, läßt das Wort aber unübersetzt. Eine reiche Sammlung vergleichbarer Amulette bieten J. Naveh/S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, ³1998; Dies., *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, 1993.

29 So schlägt Ch. Müller-Kessler (brieflich) die Lesung *תו* vor.

30 H.-P. Roschinski (in: TUAT II, 1991, 602-604) übersetzt in der entsprechenden Passage (... *ובן תו* ...) *תו* mit »Zeichen«, während E. Lipiński (in: W. Beyerlin (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, GAT 1, ²1985, 261) und W. Röllig/H. Donner (in: KAI² II, 1968, 331) unter *תו* eine »Nische« bzw. einen »Innenraum« verstehen (vgl. hebr. *חַמָּה* [Ez 40,7], aram. *חומא*, akkad. *ḫum*). Zur Diskussion siehe J. Hoftijzer/K. Jongeling, *Dictionary* (s. Anm. 23), 1204, und W. Röllig, der sich 1996 erneut gegen die von H.-P. Roschinski vorgetragene Ableitung des phönizischen (!) *תו* in KAI² 277 von *תוה/חוי* »Zeichen machen« ausgesprochen hat und für die

Legt man den sicheren und semantisch eindeutigen Beleg für den hebräischen Begriff *תּוֹ* in Ez 9,4+6 zugrunde, dann kann als eine erste These formuliert werden, daß in Hi 31,35 *תּוֹ* im Sinn eines Zeichens der Zugehörigkeit Hiobs zu Jahwe steht. Dieses »Zeichen« soll Hiob – wie den in Ez 9,4 gekennzeichneten und den in PsSal 15,6 genannten Gerechten – bei der unmittelbaren Begegnung mit Gott Schutz gewähren und zugleich Loyalität gegenüber Gott dokumentieren.³¹ Der Ruf Hiobs *הֲוֹ תוֹי* bedeutet dann nichts anderes als *לִיהוָה אָנִי* (Jes 44,5).

Daß das Alte Testament schützende Zeichen Jahwes kennt, die entweder direkt auf dem Körper oder als Amulett um den Hals getragen werden, zeigen eindeutig Texte wie Gen 4,15, wo der Begriff *אוֹת* geradezu als Synonym zu *תּוֹ* in Ez 9,4 steht, sowie Ex 28,36f.; 39,30; Jes 44,5; 49,16 oder Sach 14,20.³² Der Begriff *תּוֹ* reiht sich dann in die Reihe der sonst im Alten Testament verwendeten Terminologie für Amulette wie *קְשָׁרִים* (Jes 3,20; Jer 2,32), *לְחָשִׁים* (Jes 3,20), *לוּחַ* (Prov 3,3; 7,3) oder *גְּלוּלִים* (Ez 14,3) ein.³³ Es fragt sich aber, ob das »Zeichen« Hiobs inhaltlich nicht noch näher bestimmt werden kann.

3.

Der syntaktische Anschluß von Hi 31,35c ist, wie oben angedeutet, umstritten. Verzichtet man auf die freie Konjektur eines vor V.35c ausgefallenen Kolons³⁴ und betrachtet V.35 als ein Trikolon, wie es für kompositionelle

Zusammenstellung mit akkad. *tū-um/tū-n* »Zimmer, Wohnung« plädiert (Akkadisch *tu'um, di'um*, phönizisch *tw*, aramäisch *twn*. Versuch einer Klärung, in: E. Acquaro [Hg.], *Alle Soglie Della Classicità Il Mediterraneo Tra Tradizione E Innovazioni*, FS S. Moscati, III, 1996, 1203-1207).

31 Vgl. ähnlich W.B. Stevenson, *Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job*, 1951, 145.

32 Vgl. die Übersichten bei O. Keel/Chr. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, 1998, 294-296; 319ff.; 374; 401ff.; 417ff.; Chr. Uehlinger, *Art. Amulett*, RGG⁴ I, 1998, 443f.; Chr. Herrmann, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament*, OBO 138, 1994, bes. S.91-93; siehe auch schon J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums, gesammelt und erläutert*, 1897 (Nachdr. 1961), 165f.

33 Vgl. dazu G. Barkay, *The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem*, Tel Aviv 19 (1982), 139-192; 181ff., und Chr. Herrmann, *Amulette* (s. Anm. 32), 91ff.

34 So im Anschluß an den Vorschlag von B. Duhm, *Das Buch Hiob*, KHC XVI, 1897, 151, zahlreiche neuere Kommentare. Im Gegensatz zu meiner Analyse von 1994 (s. Anm. 2, 184f.) beurteile ich das Kolon jetzt nicht mehr als Glosse.

Schnittstellen der Hiobdichtung typisch ist³⁵, so liegt eine Parallelisierung von V.35c mit V.35b näher, als die Unterordnung unter die Einleitung des Wunsches in V.35a. D.h. das V.35b einleitende הן bezieht sich auf תוֹי und auf סִפֵּר.³⁶ V.35ba wird dann mittels V.35c näher erläutert, während V.35bβ eine Parenthese ist: das »Zeichen« Hiobs ist der סִפֵּר, den der Gegner Hiobs (אִישׁ רִיבִי) geschrieben hat. Unter dem אִישׁ רִיבִי kann, wie die Verwendung der Wurzel רִיב in der Hiobdichtung zeigt, nur Gott gemeint sein.³⁷ Hiobs »Zeichen« ist dann ein von Gott bereits geschriebenes und dem Hiob in Gestalt seines »Zeichens« vorliegendes Schriftstück. So motiviert das Kolon in V.35c Hiobs Ruf zu Gott: Der Gott, der geschrieben hat, soll nun auch hören und antworten.

Als von Gott geschriebene (כְּתוּב) Dokumente erscheinen im Alten Testament ausweislich Ex 32,32 das »im Himmel befindliche« *Buch des Lebens*³⁸ oder aber nach Ex 24,12 der »vom Himmel gekommene« *Dekalog*³⁹. Da Hiob über das Buch des Lebens nicht verfügt, kann daher die weitergehende These aufgestellt werden, daß sich unter seinem »Zeichen« ein mit dem Dekalog bzw. Teilen des Dekalogs beschriftetes Amulett verbirgt.⁴⁰ Nun hat bereits Othmar Keel (1981) vor dem Hintergrund göttlicher Zugehörigkeitszeichen im Alten Orient nachgewiesen, daß die entsprechenden Anordnungen in Ex 13,9; Dtn 6,8f. und 11,18, die Worte Jahwes als »Zeichen« (אוֹרֹת) an Kopf und Arme zu binden (שָׁפָט), in einem ganz materialen Sinn gemeint sind.⁴¹ Archäologisch sind amulettähnliche Gebets- und Erinnerungszeichen mit

35 Vgl. Hi 10,22; 24,12; 26,14; 28,28 und dazu P. van der Lugt, *Rhetorical Criticism and the Poetry of the Book of Job*, OTS XXXII, 1995, 9ff.

36 So mit J.G. Stickel, *Hiob* (s. Anm. 4), 192; Fz. Delitzsch, *Das Buch Iob*, BC IV/2, 2187f, 420.

37 Vgl. 9,3,32; 10,2; 13,19; 23,6; (33,13; 40,2); siehe weiterhin I Sam 24,16; Jer 11,20; 20,12; Ps 35,23; 43,1; zur Bezeichnung Gottes als אִישׁ vgl. Ex 15,3. Abseitig ist die Identifikation des אִישׁ רִיבִי mit dem Satan (so P. Humbert, *Recherches* [s. Anm. 3], 91). Die Gleichsetzung mit einem menschlichen Gegner (so A. Kunz, *Mensch* [s. Anm. 13], 239; 249) belegt erst der stark variierte Text der Septuaginta (s. Anm. 17)

38 Ps 69,29; zum Motiv vgl. weiterhin Ps 139,16; Dan 12,1; 4Q504 Fragm. 2,VI,14. In diese Richtung geht bereits die Peshitta zu Hi 31,35 (s. Anm. 8).

39 Ex 34,1; Dtn 4,13; 5,22; 10,2-4 sowie im Blick auf die gesamte Tora II Reg 17,37.

40 Eine Interpretation von 31,35c vor dem Hintergrund von Jer 17,1 als Anklageschrift Gottes scheidet daran, daß diese nicht die Funktion eines Amuletts als schutz- und segengewährendes Zeichen erfüllen kann. Zwar klagt Hiob in 13,26 darüber, daß Gott gegen ihn Bitteres »schreibt« (כִּי־יִחַתֵּב עָלַי מִרְרוֹת), doch bezieht sich dies nicht auf eine Anklageschrift, über die Hiob verfügen könnte, sondern auf seine Erfahrung des ihm von Gott zugeschriebenen Leidens; zu Hi 13,26f. s.u. Abschnitt 5.

41 O. Keel, *Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8f. und par.*, in: P. Casetti/O.Keel/A.Schenker (Hg.), *Mélanges D. Barthélemy*, OBO 38, 1981, 159-240.

Jahweworten über die Phylakterien aus der Wüste Juda⁴² und den Papyrus Nash⁴³ mindestens für das 2./1. v. Chr. belegt. In die Mitte des 2. Jh. v. Chr. führt eine entsprechende Notiz im Aristeasbrief §158-159 (παράσημον μνείας)⁴⁴. Die ältesten literarischen palästinischen Belege fallen in die Zeit um 100 v. Chr.⁴⁵ Angaben zum Ursprung der Tefillin im babylonischen Talmud⁴⁶ verweisen für Vorformen der Phylakterien auf die persisch-hellenistische Zeit, also die Epoche, in der auch das Hiobbuch mit seinen unterschiedlichen literarischen Schichten entstanden ist. Wenn in einem aus Edfu stammenden aramäischen Papyrus aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. die Wortfolge כספא זי כספא bereits auf Phylakterien aus Silber hinweisen sollte,⁴⁷ läge hier der bisher älteste Beleg für den spezifischen Gebrauch des Begriffs Tefillin vor. Den frühesten literarischen Beleg für die griechische Bezeichnung der Tefillin als φυλακτήριον (»Schutzmittel/Amulett«) bietet bekanntlich Mt

-
- 42 Vgl. 1Q13; 4Q128-148; 5Q8; 8Q3; xQ Phyl 1-4. Zur Beschreibung dieser Fragmente siehe K.G. Kuhn, Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran, AHAW.PH 1/1957, und Y.Yadin, Tefillin from Qumran (xQ Phyl 1-4), The Israel Exploration Society and the Shrine of the Book, 1969.
- 43 Zur Interpretation des Papyrus Nash (Text und Abbildung bei E. Würthwein, Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica, ⁵1988, 146f.), der neben dem Dekalog das *Sch'ma* enthält, als Mezuzah siehe K.G. Kuhn, Phylakterien (s. Anm. 42), 24; O. Keel, Zeichen (s. Anm. 41), 167; L.H. Schiffman, Art. Phylakteries and Mezuzot, Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, II, 2000, 675-677; zur Deutung als Amulett siehe J.Naveh/S.Shaked, Magic Spells (s. Anm. 28), 29.
- 44 (158) Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν βρωτῶν καὶ ποτῶν ἀπαρξαμένους εὐθέως τότε συγχρηθῆναι κελεύει. Καὶ μὴν καὶ ἐκ τῶν περιβολαίων παράσημον ἡμῖν μνείας δέδωκεν, ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν πυλῶν καὶ θυρῶν προστέταχεν μὲν ἡμῖν τιθέναι τὰ λόγια, πρὸς τὸ μνείαν εἶναι θεοῦ: (159) καὶ ἐπὶ τῶν χειρῶν δὲ διαρρήδην τὸ σημεῖον κελεύει περιήφθαι, σαφῶς ἀποδεικνύς ὅτι πᾶσαν ἐνέργειαν μετὰ δικαιοσύνης ἐπιτελεῖν δεῖ, μνήμην ἔχοντας τῆς ἑαυτῶν κατασκευῆς, ἐπὶ πᾶσι δὲ τὸν περὶ θεοῦ φόβον. (Hervorhebung MW). Mit dem Begriff παράσημον können sowohl Embleme einer Stadt, eines Schiffes, bestimmter Bevölkerungsgruppen (z.B. Patrizier, Plebejer), aber auch königliche Insignien benannt werden (Belege bei H.G. Liddell/R. Scott/H.S. Jones, A Greek-English Lexicon, 1996, 1323 und 240*).
- 45 Bill. IV/1, ³1961, 251f.
- 46 Vgl. bSan 92b.
- 47 A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century. Edited, with Translation and Notes, 1923, 192; 198f. (Nr. 81, Z.106); B. Porten/A.Yardeni, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, III, 1993, 258-267; 266f.; XIX (Nr. C,3,28, Z.106); A. Yardeni, Remarks on the Priestly Blessing on two Ancient Amulets from Jerusalem, VT 41 (1991), 176-185; 184; G. Barkay, Benediction (s. Anm. 33), 184.

23,5,⁴⁸ während Flavius Josephus die Praxis und die Funktion der Tefillin ohne Verwendung eines Spezialbegriffs beschreibt (Ant., 4,212-213)⁴⁹.

Aber auch die *Silberröllchen vom Ketef Hinnom* belegen, unabhängig davon, ob sie nun in das 6. Jh. v. Chr. oder in das 2./1. Jh. v. Chr. zu datieren sind,⁵⁰ schon für die vorrabbinische Zeit die Verwendung von Texten aus der Tora auf Amuletten, und zwar in ihrer doppelten Funktion über die Dokumentation der Zugehörigkeit zu Jahwe, Schutz und Segen anzuziehen und lebensfeindliche Mächte abzuwehren.

Wenn die vorgeschlagene Identifikation des η in Hi 31,35 mit einem Amulett, auf dem sich Worte der Tora befinden, zutrifft – Hi 31,35 somit in die Vorgeschichte der Tefillin gehört – stellt sich nun die Frage, wie sich diese Deutung zum unmittelbaren Kontext von Kap. 31 verhält.

4.

Die Interpretation von Hiobs »Zeichen« als einer (Vor-)Form eines Phylaktions fügt sich zunächst nahtlos in die Bildwelt der folgenden Verse.

»Wahrlich, um meine Schulter will ich es (sc. das Zeichen) legen,
will es mir als Kranz/Krone⁵¹ umbinden (עננ),
will ihm die Zahl meiner Schritte verkünden (נני),
will mich ihm wie ein Fürst (נני) nahen (בקר).«

48 Vgl. die Bezeichnung magischer Inschriften als φυλακτήριον in spätantiken Zauberpapyri (Belege bei H.G. Liddell/R. Scott/H.S. Jones, A Greek-English Lexicon, 1996, 1960 und 310*) und das Lehnwort η auf einem christl.-palästin.-aram. Amulett (J.Naveh/S. Shaked, Magic Spells [s. Anm. 28], 107-109).

49 (212) Δίς τε ἐκάστης ἡμέρας ἀρχομένης τε αὐτῆς καὶ ὅποτε πρὸς ὕπνον ὥρα τρέπεσθαι μαρτυρεῖν τῷ θεῷ τὰς δωρεάς, ἃς ἀπαλλαγείσιν αὐτοῖς ἐκ τῆς Αἰγυπτίων γῆς παρέσχε δικαίας οὐσης φύσει τῆς εὐχαριστίας καὶ γενομένης ἐπ' ἀμοιβῆ μὲν τῶν ἤδη γεγονότων ἐπὶ (213) δὲ προτροπῇ τῶν ἐσομένων: ἐπιγράψαι δὲ καὶ τοῖς θυρώμασιν αὐτῶν τὰ μέγιστα ὧν εὐεργέτησεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐν τε βραχίουσιν ἕκαστον διαφαίνειν, ὅσα τε τὴν λαχὺν ἀποσπυμάειν δύναται τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πρὸς αὐτοῖς εὐνοίαν φέρειν ἐγγεγραμμένα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ βραχίονος, ὡς περιβλεπτοῦ πανταχόθεν τὸ περὶ αὐτοῖς πρόθυμον τοῦ θεοῦ. (Hervorhebung MW).

50 J. Renz/W. Röllig, Handbuch der Althebräischen Epigraphik, I, 1995, 447-456; K. Jaroš, Inschriften des Heiligen Landes aus vier Jahrtausenden, CD-ROM, 2001, 226-230. Zur Datierung der Silberröllchen vom Ketef Hinnom und deren Verhältnis zu den zahlreichen jüdischen Amuletten aus dem 4.-7. Jh. n. Chr. siehe G. Barkay, Benediction (s. Anm. 33), 169-174, und J.Naveh/S.Shaked, Magic Spells (s. Anm. 28), 26. Zu eisenzeitlichen ägyptischen Amuletten aus Palästina mit sehr kurzen Inschriften und magischen Zeichen siehe Chr. Herrmann, Amulette (s. Anm. 32), 81f.

51 Bei der vom Codex Petropolitanus gebotenen Form η handelt es sich wohl um einen Intensivplural. Eine Übernahme des von zwei hebräischen Handschriften, der Septuaginta, der Vulgata und der Peshitta gebotenen Singulars η ist unnötig.

Die Ankündigung Hiobs, er werde das »Zeichen« mit der göttlichen Inschrift um seine Schulter legen (V.36a) und sich als Kranz/Krone umbinden (V.36b), entspricht der in Ex 13,9.16; Dtn 6,8; 11,18, aber auch Prov 3,3; 6,21(עֲנַב) und 7,3 vorausgesetzten Vorstellung von Geboten, die am Körper getragen werden. Daß ein Amulett am Kopf bzw. als Kranz/Krone getragen werden kann, belegen für den vorderorientalischen Raum zahlreiche von Othmar Keel und Gabriel Barkay gesammelte Beispiele.⁵² Zwar fällt im Kontext der Vorschriften in Dtn 6,8f. und 11,18, denen zufolge die Phylakterien »zwischen den Augen« getragen werden sollen, nicht die Bezeichnung »Kranz/Krone«. Doch eine Notiz bei Hieronymus, die Juden würden die Phylakterien »*quasi coronam*«⁵³ umgelegt, bestätigt das in Hi 31,35f. vorliegende Bild.

In V.37 verweist Hiob wie in V.4 mit dem Motiv seiner »Schritte, die Gott zählen möge« auf die Integrität seines Lebenswandels (vgl. Hi 14,16). Gerahmt von diesen beiden Versen entfaltet Hiob in 31,7-32 die ethischen und religiösen Bereiche, in denen er sich bewährt hat (Ehe; Umgang mit Sklaven, Armen, Witwen und Waisen; Götzendienst; Verhalten gegenüber Feinden und Fremden)⁵⁴. Abgesehen von seiner Verankerung in der alttestamentli-

52 O. Keel, Zeichen (s. Anm. 41), 193-212 (mit reichem Bildmaterial, auch zu einem dem althebräischen *Taw* entsprechenden Kreuzzeichen auf der Stirn [S.204-208], aber ohne Hinweis auf Hi 31,35!); G. Barkay, Benediction (s. Anm. 33), 181ff. Aber auch und gerade für den griechischen und römischen Bereich ist die Vorstellung belegt, daß ein Kranz Amulettfunktion erfüllen kann (W. Grundmann, Art. στέφανος κτλ., ThWNT VII, 1964, 615-635; 617f.), vgl. z.B. Aischylos, Die Orestie/Die Grabesspenderinnen, 1034-1039: Hier begibt sich Orest nach der Ermordung seiner Mutter bekränzt zum Heiligtum: »Und jetzt, ihr seht mich, wie ich will fromm angetan
Mit diesem Ölzweig (θαλλός), diesem Kranze (στέφος) bittend ziehn
Zum Heiligtum der Mitten, Loxias Gefild,
Zum Licht der Flamme, die die ew'ge wird genannt.
Um dies verwandte Blut zu flieh; denn Loxias
Gebot mir, keinem andern Herde mich zu nah.«
(Übersetzung aus: Aischylos, Die Tragödien und Fragmente, übertragen von J.G. Droysen, durchgesch. u. eingeleitet v. W. Nestle, KT 152, 1962, 298).

53 Hieronymus im Kommentar zu Mt 23,6 (PL 26, 1884, 174); siehe auch seinen Kommentar zu Ez 24,15ff. (PL 25, 1884, 230) und die Vulgata zu Hi 31,36 (... *quasi coronam*).

54 Literarkritische Erwägungen stehen nicht im Mittelpunkt der hier präsentierten Überlegungen. Prinzipiell halte ich trotz der zuletzt von W.-D. Syring (Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Rezeptionsgeschichte, BZAW 336, 2004, 139-142) im Anschluß an F. Baumgärtel (Der Hiobdialog. Aufriss und Deutung, BWANT IV/9, 1933, 130; 148; 158) und V. Maag (Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen, FRLANT 128, 1982, 152-154) vorgeschlagenen Reduktion von Hi 31 auf die Verse 35-37 den Makrotext von Kap. 31 für ursprünglich und rechne lediglich bei V.1-3.11-12.23.28.33-34.38-40 mit späteren Fortschreibungen. Das ursprüngliche Unschuldsbekenntnis Hiobs dürfte demnach aus einem jeweils drei Distichen umfassenden, chiasmisch strukturierten

chen Weisheit, entspricht das ethische Ideal, das in Hi 31 entworfen wird, wie Manfred Oeming (2001) detailliert nachgewiesen hat,⁵⁵ in weiten Zügen dem Dekalog. Dieser bildet aber, wie die Qumran-Phylakterien und der Papyrus Nash zeigen, im Gegensatz zu den späteren rabbinischen Vorschriften,⁵⁶ einen wesentlichen Bestandteil der frühen Tefillin.⁵⁷

So findet das *Bilderverbot* (Dtn 5,8) seine Entsprechung in Hi 31,24-27(28)⁵⁸. Das *Namensmißbrauchverbot* besitzt in Hi 31,5 ein Pendant. Mit dem *Elternehrgebot* (Dtn 5,16) läßt sich Hi 31,18 verbinden. Dem *Ehebruchsverbot* (Dtn 5,18) entsprechen die Ausführungen zur Sexualethik in Hi 31,(1).7-10. Der *Umgang mit Besitz und Eigentum* (Dtn 5,19.21) wird in Hi 31,13-18.29-32 entfaltet. Mit dem *Verbot der falschen Zeugenaussage* (Dtn 5,20) läßt sich Hiobs Bekenntnis zum Rechtsanspruch der Sklaven und der Armen korrelieren (Hi 31,13f.21f.30)⁵⁹. Das *Begehrverbot* (Dtn 5,21) bestimmt die Tendenz des gesamten Unschuldsbekenntnisses. Daß das *Tötungsverbot* nicht expliziert wird, versteht sich angesichts der gesinnungsethisch und schöpfungstheologisch so subtilen Stilisierung von Hi 31 von selbst (vgl. V.15 und V.29f.). Das Fehlen eines Pendants zum als genuin israelitisch angesehenen *Sabbatgebot* (Dtn 5,12-15) ist typisch für (spät-) weisheitlich geprägte Unschuldsbekenntnisse. So findet sich in den mit Hi 31 vergleichbaren »Konfessionen« in Ps 15; 24; 26; 101; 119,101f.; Jes 33,14-16; Mi 6,6-8 oder TestIss 4 und TestBen 6 ebensowenig eine Thematisierung des Sabbats wie in der so stark an der Tora orientierten Ethik des Sirachbuchs⁶⁰.

Rahmen in V.4-6 // V.35-37 und vier Strophen zu jeweils vier Bikola und einer Strophe mit sechs Bikola (V.7a.8-10; V.13-18; V.19-22; V.24-27; V.29-32) bestanden haben, vgl. dazu M. Witte, Leiden (s. Anm. 2), 184-186. Gegenüber der von mir 1994 vertretenen Literarkritik rechne ich inzwischen V.15, V.18 und V.35c zum Grundbestand und verstehe V.35cß als asyndetischen Relativsatz (s. Anm. 9). Zu einer weitergehenden Aufteilung der in Hi 31 angesprochenen ethischen Themen auf zwölf, vierzehn oder sechzehn Vergehen siehe J.E. Hartley, Job (s. Anm. 8), 408.

- 55 M. Oeming, Hiobs Weg (s. Anm. 21), 66ff. Zu weiteren Parallelen in der materialen Ethik, die zwischen Hi 31 und Texten aus der Weisheit, den Psalmen, den prophetischen Büchern und dem Deuteronomium bestehen, siehe E. Obwald, Hiob 31 im Rahmen der alttestamentlichen Ethik, ThV 2, 1970, 9-17.
- 56 Gemäß bMen 34b enthalten die Tefillin lediglich die Texte Ex 13,1-10; 13,11-16; Dtn 6,4-9 und 11,13-21. Zur Reflexion darüber, ob die Tefillin auch den Dekalog enthalten sollten, siehe bSan X,3 und dazu J. Mann, *Changes in the Divine Service of the Synagogue due to Religious Persecution*, HUCA 4 (1927), 241-310; 291f.; G. Vermes, *Pre-Mishnaic Worship and the Phylacteries from the Dead Sea*, VT 4 (1959), 65-72; 71.
- 57 Vgl. 1Q13 Fragm. 1-19; 4Q128; 4Q129; 4Q134; 4Q135; 4Q137; 4Q139; 4Q142; 8Q03 Group III; xQ Phyl 3.
- 58 Vgl. auch Dtn 17,2f. Nicht ohne Grund bestimmt E. Otto, Ethik (s. Anm. 6), 170, die Verse 24-28 als Zentrum der theologischen Begründung des Ethos in Hi 31.
- 59 Vgl. auch die Dtn 5,11.20 und Hi 31,5 gemeinsame Verwendung des Begriffs נִשְׁוֹ.
- 60 Siehe zu dieser O. Kaiser, *Die Begründung der Sittlichkeit im Buche Jesus Sirach* (1958), in: ders., *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und*

Die Spitze der am Dekalog orientierten Unschuldserklärung bildet Hiobs Berufung auf das »Zeichen« der Zugehörigkeit zu Jahwe mit der von Gott selbst versehenen Schrift (V.35-37), das nun stellvertretend für Hiobs Bekenntnis zur *Alleinverehrung Jahwes* und damit als Pendant zum ersten Gebot (Dtn 5,6f.) verstanden werden kann. Der konsequente Verzicht auf den Gebrauch des Jahwenamens in den Reden der Dichtung liegt auf dieser Linie.⁶¹ Doch nicht nur in 31,35-37 bekennt sich Hiob in Anlehnung an die zentralen Texte der frühen Phylakterien zu dem einzigen Gott, sondern auch in 31,15 legt der Dichter dem leidenden Gerechten die aus Dtn 6,4 bekannte Gottesbezeichnung **יְהוָה** (»der Einzige«) im Kontext einer schöpfungstheologischen Begründung der Ethik in den Mund.⁶² Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch die erste Gottesbezeichnung in der ursprünglichen Eröffnung des Unschuldsbekenntnisses (V.4)⁶³: **הוּא** »Er« (vgl. Dtn 32,6).⁶⁴

Weitere Parallelen zwischen Hi 31 und den Texten, welche die aus Qumran bekannten Phylakterien enthalten, bestätigen die vorgeschlagene Deutung von Hiobs »Zeichen« als einer (Vor-)Form der Tefillin.

Die Reflexion einer Gottesbegegnung rahmt den Dekalog in *Dtn 5* (vgl. V.4 und V.22). Hi 31,35-37 thematisiert ein solches Zusammentreffen mit Gott, wobei der Dichter entsprechend Dtn 5,27 das Verb **קָרַב** (»sich jeman-

Gegenwartsbedeutung der Weisheit, BAZW 161, 1985, 110-121; ders., Die Furcht und die Liebe Gottes. Ein Versuch die Ethik Ben Siras mit der des Apostels Paulus zu vergleichen, in: R. Egger-Wenzel (Hg.), Ben Sira's God, BZAW 321, 2002, 39-75; 45f.

61 Lediglich in 12,9 wird in der Mehrzahl der hebräischen Handschriften der Jahwename innerhalb einer Rede verwendet. Doch handelt es sich hier um die Ergänzung eines Verfassers, der vom Konzept des Hiobdichters abweicht.

62 Vgl. auch Hi 23,13: **יְהוָה בְּאֵרֶךְ**, wobei das einleitende *Beth* als *Beth-Essentiae* zu deuten ist (A.R. Ceresko, Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic, BibOr 36, 1980, 130f., und M. Witte, Philologische Notizen zu Hiob 21-27, BZAW 234, 1995, 74f.); zur Gottesbezeichnung **יְהוָה** siehe weiterhin Sach 14,9.

63 Bei Hi 31,1-3 dürfte es sich wie bei V.38-40 um eine sekundäre Rahmung des Unschuldsbekenntnisses handeln (M. Witte, Leiden [s. Anm. 2], 184).

64 Zwischen *Dtn 32* und einzelnen, allerdings wohl sekundären Abschnitten von Hi 31 bestehen weitere enge begriffliche und motivische Überschneidung: Vgl. die das Moselied eröffnende Anrede der Erde (*Dtn 32,1*) mit dem abschließenden Bekenntnis Hiobs, er habe sich an dem Ackerboden nicht vergangen (31,38-40a). In beiden Fällen kann die Anrufung bzw. die Thematisierung der Erde vor dem rechtlichen Hintergrund der Zeugenschaft der Erde verstanden werden (vgl. z.B. Gen 4,10; *Dtn 31,28*; Jes 1,2; Mi 6,2; Ps 50,4 oder auch griechische Rechtstexte wie den »Eid von Plataiai« (479 v. Chr., [in: K. Brodersen/W. Günther/H.H. Schmitt, Historische Griechische Inschriften in Übersetzung, I, 1992, 22-24; 23 Z.19). Vgl. weiterhin das *Dtn 32,22* und Hi 31,12 gemeinsame Motiv vom verzehrenden (Gottes-)Feuer sowie die *Dtn 32,31* und Hi 31,11.28 gemeinsame Verwendung des seltenen Begriffs **פְּלִילִיּוֹת**, der darüber hinaus nur noch einmal in Ex 21,22 begegnet. Interessanterweise findet sich mit dem Phylakterionfragment 4Q141 (Textreste zu *Dtn 32,14-20.32-33*) auch ein Beleg dafür, daß *Dtn 32* (zumindest teilweise) als Bestandteil der frühen Tefillin verwendet wurde.

dem nahen«, Hi 31,37) gebraucht.⁶⁵ Weiterhin verkündet Hiob, er wolle Gott seine moralische und religiöse Integrität mitteilen (נָגַד, 31,37): dieser vom Menschen zu Gott verlaufenden Kommunikationslinie steht die von Gott zum Menschen gerichtete Rede gegenüber, wenn Dtn 5,5 davon berichtet, wie Gott mittels Mose seine Worte Israel mitteilte (נָגַד). Der in Dtn 5,32f. geforderte Lebenswandel (הִלֵּךְ, דַּרְךְ) des Frommen ist genau der Gegenstand von Hi 31 (vgl. die Weg-Metaphorik in V.4f. und V.37, in 13,15 sowie in 23,10-12, einer Prolepse und einer Kurzfassung der Integritätserklärung in Kap. 31). Ziel des gerechten Lebens ist in Dtn 5,33 erfülltes Leben: die Suche nach einem solchen zieht sich nicht nur durch Hi 31, sondern durch die gesamte Hiobdichtung.⁶⁶ In der das Buch beschließenden Prosanotiz in Hi 42,16 findet sie – in Entsprechung zu Dtn 5,16.29.33; 6,2 – ausdrücklich ihr Ziel. *Dtn 10,17-19a* (vgl. 1Q13 Fragm. 20; 4Q128; 4Q138; 8Q03 Group III) verweist auf Gott als den Garanten des Rechts der Armen. Im Zentrum der theologischen Begründung der Sozialethik von Hi 31 steht genau dieses Theologumenon (31,14). In *Dtn 11,16* (vgl. 4Q128; 4Q130; 4Q131 Fragm. 1; 4Q136; 8Q03 Group I) wird in einer für das Deuteronomium singulären Formulierung Israel vor dem Abfall von Jahwe gewarnt (פְּתוּחַ לֵב). In Hi 31,27 bekennt Hiob mit denselben Worten, er habe sich (לֵב) nicht zum Götzendienst verleiten lassen (פְּתוּחַ).

Hiobs Bekenntnis zu seiner Treue gegenüber Gott und der Tora gipfelt in der Selbstbezeichnung als נָגִיד (Hi 31,37b). Vor dem Hintergrund der vorgeschlagenen kultisch-rituellen Identifikation von Hiobs als »Kranz/Krone« getragenen »Zeichen« ist diese Titulierung sicher weder nur aus stilistischen Gründen (vgl. V.37a: אֲנִי־נֹי) noch in einem unspezifischen Sinn von »Vornehmer« (vgl. Hi 29,0; Prov 8,6; 28,16)⁶⁷ gebraucht. Nun steht die Bezeichnung נָגִיד in der Mehrzahl ihrer Belege für die von Jahwe bestellten Könige Israels, zumeist für David⁶⁸: dem Duktus des Unschuldsbekenntnisses in Kap. 31 mit der Berufung Hiobs auf die zeichenhaft am Körper getragene »Schrift Gottes« folgend, bedeutet die Verwendung des Titels נָגִיד dann, daß

65 Mit der Mehrzahl der Ausleger ist אֲקַרְבֶּנִי intransitiv zu verstehen. Zu einem kausativen Verständnis im Sinn einer Vorladung Gottes siehe K. Budde, *Das Buch Hiob*, HK 11/1, 21913, 195, der auf Ps 65,5 verweist. Doch bietet sich auch für אֲקַרְבֶּנִי Ps 65,5 eine intransitive Übersetzung im Sinne eines sich intensiven Nahens Gottes an (vgl. Dtn 4,7; Ps 69,19; 85,10; 145,18; Jes 50,8; Thr 3,57), so daß Hi 31,37 geradezu als anthropologische Kehrseite zu Ps 65,5 erscheint (vgl. auch Ps 65,3 als Parallele zu Hi 31,35).

66 Hi 3,20; 7,16; 14,14; 19,25-27; 21,7.

67 Eine Ausnahme bildet der Vorschlag von G. Fuchs, *Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen*, 1993, 165, die in Hi 31,36-37 (wie in 19,9 und 29,14) ein Beispiel für urmenschliche und königliche Motivik in der Gestaltung der Hiobfigur sieht und die Passage als »radikalste Form« von Hiobs Hybris und Titanismus versteht.

68 I Sam 13,14; 25,30; II Sam 5,2 (*par.* I Chr 11,2); 6,21; 7,8 (*par.* I Chr 17,7); Jes 55,4; I Chr 5,2; 4Q504 Fragm. 1, IV,6f.; 11QP^a 28,11.

sich Hiob mittels seiner Toratreue in königlichen Stand versetzt sieht. Es ist die Tora, die Hiob als Erben Davids erscheinen und Gott wie ein König gegenüber treten läßt. Hi 31,36-37 stellt damit einerseits einen Verwandten der Sentenz in Sir 11,1 (H^A) dar, die nach einer im Jerusalemer Talmud (Ber VII,2) überlieferten Variante dem Weisen zusagt, unter »Fürsten« (נְגִידִים) zu thronen.⁶⁹ Andererseits bietet Hi 31,36-37 einen Vorläufer des Ausspruchs Rabbi Simons in den *Sprüchen der Väter* (Ab IV,17):

»Drei Kronen (כתרים) gibt es: die Krone der Thora, die Krone des Priestertums und die Krone des Königtums; doch die Krone des guten Namens überragt sie.«⁷⁰

Unter den Texten, in denen im eigentlichen Sinn ein König Israels als נֶגֶד bezeichnet wird, bietet II Reg 20,1-5 (*par.* Jes 38,1-5) die nächste Parallele: Der vom Tod gezeichnete Hiskia (II Reg 20,1, vgl. Hi 7,5f.; 19,20; 30,19) betet (II Reg 20,2, vgl. Hi 31,35a), legt ein Unschuldsbekenntnis ab, das dem deuteronomistischen Königsideal entspricht (II Reg 20,3, vgl. Hi 31,4; Ps 26)⁷¹ und erhält seitens des Propheten Jesaja das Orakel, als Nachkomme des exemplarischen נֶגֶד David von Jahwe erhört, geheilt und mit neuem Leben beschenkt zu werden (II Reg 20,5) – genau darauf aber zielen Hiobs Unschuldsbekenntnis und Gebet in Kap. 31. Dem angekündigten Orakel entspricht die Gottesrede (38,1), der zugesagten Heilung steht die Restitution Hiobs gegenüber (42,10-16).

In einem nächsten Schritt soll nun der Frage nachgegangen werden, wie sich die Gleichsetzung des »Zeichens« Hiobs aus Hi 31,35 mit einem Amulett, das Worte der Tora enthält, in das kompositionelle Gefälle der Hiobdichtung⁷² fügt.

5.

Die Vernetzung von Hi 31,35-37 mit der Hiobdichtung erschließt sich bei einem Blick auf die mit מְרִיחֵן eingeleiteten Wünsche Hiobs. So führt eine Linie vom Wunsch Hiobs, man möge ihm neue Hoffnung schenken (6,8) über

69 Vgl. dazu F. Vattioni, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, 1968, 55.

70 מְרִיחֵן אִמּוּלָה. Die *Sprüche der Väter* übersetzt und erklärt von Dr. S. Bamberger, 1995 (Nachdr.), 77f.; vgl. weiterhin Jom 72b (die Tora dient dem Verdienstvollen als Kranz [מִן] und versetzt ihn in königlichen Rang) sowie die spätere Vorstellung von den drei Kronen in TestAbr B 10,8 u.ö.

71 Vgl. dazu E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*. I. Kön 17 - 2. Kön 25, ATD 11/2, 1984, 434ff.

72 Zur ursprünglichen Dichtung rechne ich den Grundbestand von Hi 3,1-24,12; 27,1-6; 29,2-31,35; 38,1-39,30. Alles weitere geht, ebenso wie die Verknüpfung mit der Grundschrift der Hiobnovelle auf spätere Redaktionen zurück; vgl. dazu prinzipiell M. Witte, Leiden (s. Anm. 2), 190-192; O. Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*, III, 1994, 73-82, sowie mit Modifikationen W.-D. Syring, *Hiobs Anwalt* (s. Anm. 54), 168.

die Wünsche einer gottgeschenkten Auszeit im Leid (14,13), der Verschriftung seiner-Worte (19,23), der direkten Begegnung mit Gott (23,3) und der Wiederherstellung der früheren Lebenssituation (29,2) zum abschließenden Wunsch, endgültig bei Gott Gehör (שמע) und Antwort (ענה) zu finden (31,35). Wie die Verwendung des Wortpaares ענה/שמע in den Psalmen zeigt,⁷³ zielt Hiob damit auf die Erhörung seiner Schreie zu Gott (vgl. Ps 65,3). In Hi 5,8 und 8,5 raten die Freunde Hiob explizit, sich im Gebet an Gott zu wenden – was dieser fortwährend tut,⁷⁴ obgleich sich bei ihm angesichts des Anhaltens seines Leidens die Befürchtung durchsetzt, Gott erhöre kein Gebet:

»Aus der Stadt, da stöhnen Sterbende,
und die Seele der Durchbohrten klagt,
doch Eloah hört nicht auf das Bitten⁷⁵« (24,12).

»Ich rufe zu dir um Hilfe, doch du antwortest mir nicht,
ich stehe vor dir, damit du auf mich achtest.« (30,20)

In Hi 31,35-37 gibt Hiob noch ein letztes Mal seiner Hoffnung Ausdruck, Gott, der gegen ihn streitet, würde ihn erhören.⁷⁶ Als letztes Mittel, Gott zum Reden zu bringen, dient ihm der Hinweis auf sein »Zeichen«, auf sein Phylakterion. Vor diesem Hintergrund erscheint die Mahnung des Eliphaz, Hiob möge aus Gottes Mund Weisung (חוריה) annehmen und Gottes Worte in sein Herz legen (22,22), nicht mehr als unspezifischer, weisheitlicher Rat. Hiob hat die Worte aus Gottes Mund nicht nur in bzw. an seiner Brust (23,13)⁷⁷, sondern bewegt (הגיד) die Worte *der* Tora in seinem Mund (27,4)⁷⁸ und legt diese um seinen Hals. So hat Hiob mit seinem Unschuldbekennnis in Kap. 31 nicht nur die gegen ihn gerichteten Anklagen der letzten Freundesrede (22,6-9) abgewiesen und damit die Voraussetzung für eine erfolgreiche Erhörung seines Gebets (22,27) geschaffen, sondern er tritt betend mit der Tora an der Stirn Gott gegenüber, in der Erwartung, über ihm werde wieder, wie es Eliphaz (22,28) und die Tora verheißen (Num 6,24-26), Gottes Licht erstrahlen (vgl. 29,2f.). Der von Gott so schwer Gezeichnete (13,26-27) wirft das »Zeichen« seiner Gottestreue in die Waagschale des erhofften gerechten

73 Ps 4,2; 27,7; 102,2f.; 119,26.145+149; 143,1.

74 Hi 7,7ff.; 10,9ff.; 13,23ff.; 17,2ff.; 30,20ff.

75 Anstelle von תפילה (»Anstoß/Empörendes«, vgl. Hi 1,22) lies תפילה, vgl. dazu M. Witte, *Philologische Notizen* (s. Anm. 62), 97.

76 Hi 9,35-10,2; 16,19-21; 19,23-25.

77 Anstelle von מִחֻקֵי (»mehr als mein [eigenes] Gesetz«) lies בְּחֻקֵי, vgl. dazu M. Witte, *Philologische Notizen* (s. Anm. 62), 74.

78 Vgl. dazu in positiver Formulierung Ps 1,2. Wird der Begriff חוריה in Hi 22,27 weisheitlich verstanden, sollte Hiob nicht als Gerechter im Sinne »der« Tora bezeichnet werden (so aber H. Strauß, *Hiob* [s. Anm. 10], 184; 234 und S.67).

Gerichts (31,6). Seines Kranzes als Ausweis seiner Würde von Gott beraubt (19,9),⁷⁹ ist ihm sein »Zeichen« als Kranz geblieben (31,36), der ihn zum Gott entsprechenden (גַּגִּי) königlichen Gegenüber (גַּגִּי) macht (31,37). Steht eine Verschriftung der Worte Hiobs in den Felsen noch aus (19,23),⁸⁰ so trägt er das gleichsam in Stein gehauene Wort Gottes (Dtn 5,22; 10,1ff.) nun bei sich, wenn er Gott im Bewußtsein seiner Toratreue und im Gebet gegenübertritt, um Segen zu erhalten.

In der ursprünglichen Dichtung folgt als unmittelbare Reaktion auf den letzten Wunsch Hiobs die Rede Jahwes aus dem Wettersturm. Hiobs »Zeichen« zeigt Wirkung: Gott antwortet (עָנָה, 38,1, vgl. 31,35b) dem Mann Hiob (גִּבּוֹר, vgl. 3,3.23; 16,21). Hiobs Suche nach Gott in Raum und Zeit (23,8f.) kommt zum Ziel. Der, dem Hiob sich im Stand des mit der Tora Gekrönten nähern will (קָרַב, 31,37), kommt selbst nahe (38,1)⁸¹. Doch Gott, dem Hiob seine Integrität, sein eigenes Wesen, mitteilen will (גַּגִּי, 31,37), fordert anstelle dessen (ironisch) Mitteilung (גַּגִּי) über die Schöpfung und damit über sein Wesen (38,4.18). Gott kennt Hiob, wie es der Dichter seinen Helden selbst sagen läßt (23,10)⁸² und wie es der jüngere Verfasser der das Buch einleitenden Himmelsszenen Jahwe in den Mund legt (1,8) – doch kennt Hiob wirklich Gott? Er lernt ihn tiefer kennen – im Verlauf der Gottesrede, an deren Ende Hiob in der ursprünglichen Gestalt der Dichtung verstummt bzw. in deren erweiterten Fassung ein Bearbeiter Hiob schließlich sagen läßt, er habe vor Gott ohne Einsicht Mitteilungen gemacht (גַּגִּי, 42,3).

In dem der Dichtung später zugewachsenen ProsaePilog wird Hiob ausdrücklich den in seinem Schlußappell an Gott beanspruchten Segen erhalten (42,12) – nachdem er, wie ein Bearbeiter eingefügt hat, für seine Freunde gebetet hat (42,10). Die aus Hi 31,35-37 ablesbare und mit Sprachformen und Motiven aus dem Recht, den Psalmen und der Tora gestaltete Einforderung des Segens wird in der Gottesrede bzw. den Gottesreden abgewiesen: Auch der Torafrome braucht stets göttliche Unterweisung. Gleichwohl schenkt Gott, wie der Epilog vermerkt, in seiner Freiheit Leben.

Die Interpretation des »Zeichens« Hiobs in 31,35 als materialen Ausdruck seiner absoluten Zugehörigkeit zu Gott, als Bekenntnis seiner absoluten To-

79 Als Gegenüber dazu siehe auch Hi 29,14.20 und Hi 40,9f. sowie als Kontrast Ps 8,6, den der Hiobdichter in 7,17 pervertiert, und Ps 103,4.

80 In rezeptionsästhetischer Perspektive mag dann eine Realisierung des Wunsches nach Verschriftung in der literarischen Existenz des Buches Hiob gesehen werden (J. Ebach, Die »Schrift« in Hi 19,23, in: R. Liwak/S. Wagner (Hg.), Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit, FS S. Herrmann, 1991, 99-120; 105).

81 Wie Ez 1,4 und Nah 1,3 zeigen, deutet der Hiob-Dichter mit dem Begriff סְעָרָה eine Theophanie an. Daß Hiob Gott nicht nur gehört, sondern auch gesehen habe, vermerkt dann auch ausdrücklich ein späterer Bearbeiter in 42,5-6 (vgl. dazu M. Witte, Leiden [s. Anm. 2], 175-178).

82 Vgl. auch Hi 10,9ff.; 14,5.15f.

ratreue und als ein letzter Versuch, Gott mit dessen eigenen Worten zur Erhöhung des Gebets und Verleihung des Segens zu bewegen, paßt, wie unser skizzenhafter Durchgang gezeigt haben mag, sehr gut in das kompositionelle und inhaltliche Gefälle der Hiobdichtung. Abschließend soll auf die mit dieser Deutung verbundene Profilierung der Hiobfigur geblickt werden.

6.

Für den Leser, der von Hi 1,1-3 herkommt, erscheint Hiob – unabhängig davon, ob er das Land Uz nun im Bereich des südlichen Ostjordanlandes, in Edom,⁸³ oder im nördlichen Ostjordanland, dem Hauran oder dem Safa-Gebiet,⁸⁴ sucht – als Nichtisraelit. Das in der Rahmenerzählung vorausgesetzte Milieu entspricht dem der Erzählungen der Erzväter. Schließlich verweist die Trias der urzeitlichen Gerechten in Ez 14,14 (Noah, Daniel, Hiob) auf eine Verortung in vormosaischer Zeit auf außerisraelitischem Boden. So mag auf den ersten Blick das Bild eines Tefillin tragenden und sich auf die Tora berufenden Hiob befremden.

Doch abgesehen davon, daß allein die Grundschrift der sekundär um die Dichtung gelegten Rahmenerzählung Hiob unter die »Söhne des Osten« (1,3) rechnet,⁸⁵ während die auf die Dichtung hin geschriebenen Zusätze bereits Hiob als »Knecht Jahwes« (1,8) bezeichnen und sich Hiob ausdrücklich zu Jahwe bekennen lassen (1,21b), sei hier nur an andere prominente alttestamentliche »Anachronismen« wie die Anrufung Jahwes durch Enosch (Gen 4,26), die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren bei der Bestückung der Arche (Gen 7,2), die Integration des Jerusalemer Hohenpriesters in die Geschichte Abrahams (Gen 14) oder die Stilisierung Abrahams als Lehrer der Tora (Gen 18,19) erinnert. Die Liste ließe sich leicht verlängern. Dabei sei gleichfalls darauf hingewiesen, daß diese »Anachronismen« jeweils spezifische theologische Funktionen erfüllen und durchweg auf teilweise sehr späte Fortschreibungen zurückgehen.

Daß Hiob zumindest in die Vorgeschichte des Gottesvolkes gehört, steht dann bereits für den Epilogisten der Hiob-Septuaginta fest, der Hiob (Ιωβ) aufgrund der Gleichsetzung mit Jobab (Ιωβαβ) in die Familie Esaus einreih (Hi 42,17^{LXX}):

83 Vgl. Gen 36,28; Jer 25,20; Thr 4,21; Jer 49,7; Bar 3,22f.

84 Vgl. Gen 10,23.29; 22,21; Josephus, Ant., 1,145.

85 Zur Grundschrift der ehemals selbständigen Hiobnovelle rechne ich Hi 1,1-5.13-20; 42,11aα.b.12-17; zu einer weitergehenden literarkritischen Differenzierung siehe W.-D. Syring, Hiob [s. Anm. 54], 151-168. Vom Bild des (sekundären) Prologs ausgehend, verortet der Nachtrag der Septuaginta (s.u.) Hiob außerhalb des Heiligen Landes. Im Testament Hiobs ist er ein edomitischer Proselyt (1,5f.; 2,1; 5,2), und im babylonischen Talmud (bBB 15a-b) wird dann ausführlich darüber diskutiert, ob Hiob Israelit war.

»17bα [...] Er wohnte in dem Land Ausitis an den Grenzen Idumäas und Arabiens, früher aber hatte er den Namen Jobab. 17cα Nachdem er aber eine arabische Frau genommen hatte, zeugte er einen Sohn, mit Namen Ennon, er selbst aber hatte als Vater den Zare, einen Sohn der Söhne Esaus, und als Mutter Bosorra, so daß er der fünfte von Abraham an war.«⁸⁶

Ein ähnlicher früher Versuch der Verortung Hiobs in die (Vor-)Geschichte Israels stellen die Erwähnung Hiobs, des Propheten (?), im »Lob der Väter« Ben Siras (H^B, 49,9)⁸⁷ oder die spätantike jüdische Identifikation der Frau Hiobs mit Dina, der Tochter Jakobs, dar (vgl. Gen 34).⁸⁸ Ob bei dieser Verknüpfung auch die intertextuelle Parallelität zwischen Hiob, der, von Gott gezeichnet, um den Segen kämpft und dessen Auge Gott schaut (42,5), und dem am Jabbok um den Segen ringenden, gleichfalls von Gott gezeichneten und Gott sehenden Jakob (vgl. Gen 32,25-31) im Hintergrund steht?

Im Blick auf die hier vorgeschlagene Interpretation des »Zeichens« Hiobs als einer frühen Form eines Phylakterions erscheint schließlich die Kennzeichnung der wunderwirkenden Gürtel (χορδή) bzw. Bänder (σάρτη), die Hiob gemäß Testlob 47,11 vor seinem Tod seinen Töchtern überreicht, als φυλακτήριον instruktiv.⁸⁹ So werden diese »Gürtel« auch als »Zeichen« (σημείον) betitelt, und mit ihnen umgürtet stimmen die Töchter Hiobs die Loblieder des (himmlischen) Vaters an (ὑμνοὶ τοῦ πατρός, Testlob 52,12). Auch wenn die Paraphrase von Hi 31,35-35 in dem aus dem 1./2. Jh. n. Chr. stammenden Testlob auf der Septuaginta, die nichts von Hiobs »Zeichen«

86 Zur Parallelisierung Hiobs und Abrahams in der Haggada siehe K. Kohler, *The Testament of Job. An Essene Midrash on the Book of Job reedited and translated with Introductory and Exegetical Notes*, in: G.A. Kohut (Hg.), *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut*, 1897, 264-338; 268ff.

87 Die Erwähnung Hiobs in Sir 49,9 findet sich nur in der hebräischen und der syrischen Version. Die Kennzeichnung als נביא ist zwar textkritisch umstritten, insofern in der hebräischen Handschrift B nach der Ausgabe von P.C. Beentjes (*The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, VT.S 68, 1997) nur die Buchstaben lesbar אִי[.] sind, das Kolon am Ende fragmentarisch ist und die syr. Version kein Äquivalent zu נביא bietet. Angesichts der Qualifikation Hiobs als Prophet in bBB 15a und in Sure 4,161 sowie der Auflistung Hiobs unter den Propheten in der syr. Version der *Vitae Prophetarum* (Text bei E. Nestle, *Syrische Grammatik mit Literatur, Chrestomathie und Glossar*, PLO V, 1888, 102 Z.385ff.) ist die Lesart אִיב נביא sachlich nicht ausgeschlossen. In der rekonstruierten hebräischen Fassung von Sir 49,9 erscheint Hiob dann gemäß Ps 112,5 als vorbildlich Gerechter: וְגַם הַזְכִּיר אֵת אִיב נביא הַמְכַלְכֵל כָּל דָּוָר בְּצִדִיק (zur Rekonstruktion siehe M.Z. Segal *מספר בני־סירא השלם* [1958, 336-339], der selbst aber נביא für nicht ursprünglich hält).

88 Vgl. TgJob 2,9; LibAnt 8,8; bBB 15b; u.ä. in der rabbinischen Literatur.

89 Zur Deutung dieser Gürtel als Tefillin siehe K. Kohler, *Testament of Job* (s. Anm. 86), 289-291, und D. Rahnenführer, *Das Testament Hiobs und das Neue Testament*, ZNW 62 (1971), 68-93; 89f. Gegen diese Deutung hat sich, nach meiner Einschätzung zu Unrecht, B. Schaller, *Testament Hiobs* (s. Anm. 17), 368, ausgesprochen.

weiß,⁹⁰ beruht, so zeigt diese Auslegung und Fortschreibung des Hiobbuches doch die Möglichkeit einer Verbindung zwischen Hiob und einem letztlich von Gott selbst gegebenen Amulett und bestätigt damit – zumindest indirekt – unsere Deutung.

In Abhandlung des eingangs zitierten Diktums von Julius Wellhausen mag nun abschließend formuliert werden: Hi 31 ist besonders interessant durch das, was versteckt darin vorkommt, nämlich die sich hinter dem »Zeichen (וַיִּתֵּן) Hiobs« verbergende Anspielung auf die nach Ex 13,9; Dtn 6,8f. und 11,18 dem Mose als »Zeichen« (אֵימָת) des Bekenntnisses und der Erinnerung an Jahwe gegebene Tora. Mit dieser teilt das Buch Hiob mehr, als es auf den ersten Blick scheint und es in unserem kleinen Beitrag angedeutet werden konnte.⁹¹ Die Stimmen des Talmudabschnitts BB14b, die das Buch Hiob auf Mose zurückführten, und die Väter der Peshitta, die es nach dem Pentateuch anordneten, scheinen das gespürt zu haben: Diese zwei Gottesknechte (עֲבָדֵי יְהוָה) und Gottesmänner (ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ)⁹² –

Hiob, der in doppeltem Sinn von Gott Gezeichnete
(Hi 13,26; 31,35,) und

Mose, mit dem Gott von Angesicht zu Angesicht redete
(Ex 33,11; 24,10);

Hiob, der Unvergleichliche auf Erden (Hi 1,8), und

Mose, der Demütigste aller Menschen (Num 12,3);

Hiob, der für seine Freunde betet (Hi 42,8), und

Mose, der Fürbitter Israels (Dtn 9,20) –

sie gehören eng zusammen. Hiob und Mose: Sie sind zwei »Zeichen« für »Gott und Mensch im Dialog«.

90 S.o. Anm.17.

91 Eine systematische Analyse des Hiobbuches im Blick auf seine literarische Auseinandersetzung mit der Tora steht noch aus; vgl. dazu auch E.A. Knauf/Ph. Guillaume, Job, in: Th. Römer/J.-D. Macchi/Chr. Nihan, Introduction à l'Ancien Testament, MoBi 40, 2004, 509.

92 Vgl. Hi 1,8 und Num 12,7; Dtn 34,5 bzw. Testlob 53,4 und Dtn 33,1^{LXX}.